سبل التحديث ومسالك الاجتهاد
وقفات في أصول الفكر السلفي في المغرب

سعيد بنسعيد العلوي

«التحديث» و«الإجتهاد» مفهومان ينتميان إلى حقلين دلالين متمايزين، من حيث موضوع كل منهما، ومختلفين، من حيث الأهداف التي يتوخاها كل منهما والوسائل التي يسخرها لخدمة تلك الأهداف.

فالتحديث، من جهة الوصف العام لعمله وليس من جهة التعريف المنطقي لموضوعه وأهدافه، يتعلق بالوجود الإجتماعي وما يرتبط به من أنماط الوجود السياسي والإقتصادي والقانوني، والفكري... كما أنه يتعلق بما يحصل من الوعي من النظر في تلك الأنماط المختلفة من الوجود في صلتها بالأحداث المستجدة والظاهرة في مستويات السياسة، والإجتماع، والإقتصاد... ومن ثم فإن القول في التحديث عند قائله، أو القول بوجوب التحديث ولزومه بالأحرى، يكون حيناً قولاً بوجوب مراجعة أنماط هذه الوجود المختلفة وإستصلاحها بغية إنقاذ ما يمكن إنقاذه منها من الاندثار والفناء - وهذا حين يكون الموقف موقف تفاؤل منها وثقة فيها. ويكون حيناً آخر حديثاً في وجوب إزاحتها وإستبدالها بأخرى مكانها - وهذا حين يكون الموقف منها موقف رفض جازم لها وشاك في قدرتها على مسايرة الوقائع والأحداث، أو مسايرة العصر مع الإحتفاظ ببعض أو بكل منها. وبالجملة فالتحديث عملية تتعلق بالمجتمع، من جهة أولى، وترتبط بالتاريخ، من جهة ثانية، وترجع إلى الإيديولوجيا وفعاليتها

من جهة ثالثة. وبالتالي فإن التحديث، من جهة نظر مؤرخ الفكر السياسي والإجتماعي، هو مجموع الكيفيات التي يسلكها الفكر والمجتمع في النظر إلى التحول الإجتماعي الحادث وفي التغير السياسي، الضمني أو الصريح، المواكب لذلك التحول أو الناتج عنه كما أن التحديث، في الوقت ذاته، هو مجموع الحلول المقترحة في الرد على الإشكالات الحاصلة وحصيلة الإجابات النوعية، الدقيقة أو المضطربة، على الأسئلة الحرجة التي تمثل في صورة تحد يريد أن يعصف بالبناء الإجتماعي الموجود ويطيح بالأنسجة الإقتصادية والسياسية والفكرية التي بها يكون قوام ذلك البناء ووجوده.

والإجتهاد، من جهة الوصف العام لعمله، نظر في الدين وفي الشريعة بغية تقديم الحلول والأجوبة الشرعية على المستجدات التي تحدث في المجتمع الإسلامي وتتعلق بما أشرنا إليه أعلاه من صور الوجود في ذلك المجتمع وشروط العيش فيه عيشاً يواكب مستلزمات التغير ومقتضيات التطور. والمسلم يجد في الدين الأجوبة الملائمة لما يعرض له في معاملاته من قضايا وما يجابهه من أسئلة، وللفقيه في تقديم تلك الأجوبة برنامج معلوم يخطط لمبادئه وكلياته علم دقيق في منهجه وواضح في موضوعه وهدفه وهو علم «أصول الفقه». فالجواب إما أن يكون جلياً في نص واضح من الكتاب (= القرآن) أو من السنة (وهذه لا تشمل أقوال النبي فحسب ولكنها تشمل فعله وسكوته واستبشاره.. على نحو ما تعينه كتب الأصول). أو يكون مما قد سبق تقريره والعمل به في إجماع المسلمين (وللإجماع شروط ومراتب وأركان يحددها الأصولي كذلك، وتضبطها مقتضيات المذهب ومستلزماته)، فهو إذن مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامي (أو أصل ثالث من أصول أدلة الأحكام كما يقول علماء الأصول)(١). ولكن حيث إن «نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة

---

(١) للنظر في أصول أدلة الأحكام عامة، وفي الإجماع خاصة ـ أنظر أحد المؤلفات التالية:
أ ـ الغزالي ـ المستصفى من علم الأصول.
ب ـ الجويني ـ البرهان في أصول الفقه.
جـ ـ سعيد بن سعيد العلوي ـ الخطاب الأشعري.

(. . .) ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها» كما يقول أبو المعالي الجويني[٢]، فإن الفقيه مدعو إلى استخلاص الأجوبة الشرعية المناسبة للحوادث الجديدة والمطابقة لأحكام الشريعة، وهو مطالب بأعمال العقل الفقهي بغية الحصول على تلك الأجوبة. وهذا الجهد العقلي الذي يبذله في مجال الشريعة، أو إعمال العقل الفقهي هذا قصد الحصول على الحكم الشرعي في «النازلة» هو ما يدعى في الإصطلاح الفقهي إجتهاداً لأنه، من جهة الإشتقاق اللغوي، مأخوذ من بذل الجهد وإستفراغ الطاقة. ثم إن للاجتهاد شروطاً وطرائقاً وأحكاماً، وللمجتهد منهجية دقيقة هو محمول على الإلتزام بها، وفي الشريعة أهداف ومقاصد هو مضطر إلى إستيعابها أولاً وإلى مراعاتها والعمل بها ثانياً.

يرتبط الإجتهاد إذن بالحقل الدلالي الشرعي ويرجع إلى الدين الإسلامي وأحكامه، فهو إذن نظر الدين في المستجدات الإجتماعية والإقتصادية، والسياسية وما إليها وهو جواب الشرع في مستلزمات التطور ومقتضيات التحول والتغير. ويرتبط التحديث، على نحو ما سعينا إلى تبيينه في الفقرة السابقة، بمقتضيات الإجتماع والسياسة، والإقتصاد والإيديولوجيا وقد يعرض الدين له، فيحاول أن يتوافق معه آناً ولا ينشغل بما ينجم عن الإختلاف معه آناً آخر، ولكن للتحديث منطقه الذي يجد تفسيره ومعناه في التاريخ والمجتمع كما ذكرنا. والحق أنا متى أمعنا النظر في المفهومين (التحديث ـ الإجتهاد) وفي الحقل الذي ينتمي إليه كل منهما، فنحن لا نجد بينهما اختلافاً وتغايراً فحسب ولكنا نجد من الشريعة إعراضاً عن «التحديث» ونفوراً من الحداثة وإشتقاقاتها على الوجه التالي.

نختار للبحث في معنى «أحدث» (ومنه استحدث) قاموساً عربياً معاصراً مبسطاً هو قاموس «المعجم الوسيط» الصادر عن مجمع اللغة العربية في القاهرة.

---

(٢) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه.
تحقيق عبدالعظيم الديب ـ دار الأنصار (١٤٠٠ هجرية)، القاهرة ـ ص ٧٤٣.

نقرأ فنجد: «أحدث الرجل: وقع منه ما ينقض طهارته. وأحدث الشيء: إبتدعه». فمعنى الإبتداع أو اتخاذ البدعة ومعنى الإحداث متضافران ومتداخلان: فكلاهما يدل على تدنيس وتنقيص، وكلاهما يعني الخروج من حال الطهر والصفاء وبالتالي فهما لا ينفكان من المعنى الفقهي. ونعلم أنه قد ورد في صحيح الحديث النبوي أن «شر الأمور محدثاتها» وأن «كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»، وهكذا نجد أن كلمات الضلالة، والبدعة، والشر، والمحدث من الأمور تأتي متراصة بجانب بعضها البعض. ولكنا نعلم أيضاً أنه قد ورد في صحيح الحديث كذلك أن «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها»، كما نعلم أنه قد ورد في الحديث الصحيح أن الله يبعث للأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها. وهكذا تنتظم كلمات: السنة الحسنة، والتجديد في أمور الدين بجانب بعضها البعض كذلك.

يستشنع المسلم المحدثات ويستبشع البدع ولكنه، بالمقابل، يستحسن السنة الحسنة ويحبذ التجديد في أمر الدين، بل هو يرجوه ويطلبه. وعن التقابل بين البدعة/ السنة الحسنة من جهة، والتحديث/ التجديد في أمر الدين من جهة أخرى نشأ وينشأ سؤال ما فتأ الوعي الديني يطرحه وما انفك العقل الفقهي عن محاولة الإجابة عنه وهو: ما الحدود الفاصلة بين البدعة وبين السنة الحسنة؟ ولكن السنة الحسنة لا تكون كذلك إلّا بإزاء خطة جديدة في السلوك لم تكن معلومة من قبل: (بمعنى أن ما يستدعيها وكذا شروطه لم تكن حاصلة)، هي لا تكون كذلك إلّا بإزاء الإجابة عن سؤال لم يكن مطروحاً من قبل ورداً على تحد لم يكن وارداً من قبل. وتباين المواقف والمذاهب الفقهية واختلاف الأئمة المجتهدين هو تباين في النظر إلى العلاقة بين أحكام الشرع الإسلامي من جانب وما يحدث للناس، في حياتهم الإجتماعية والسياسية والإقتصادية، من نوازل، وهو اختلاف في الإقرار والموافقة أو في الإعراض والرفض. وفي الأزمنة الحديثة تفرع هذا السؤال فظهر في أسئلة عديدة ترجع كلها إلى السؤال القديم المتعلق بمعرفة الفارق بين البدعة والسنة الحسنة. تنبه المسلمون بعد سبات طويل (أو بعد «عصر الانحطاط» كما درج على التعبير عنه)

فوجدوا أمامهم جملة من الكشوف والتقنيات العلمية مثل التليفون والتلغراف والسيارة فتساءلوا عن حلية اتخاذها أو عدم حليته. وانتبهوا فوجدوا أن المعاملات التجارية الحديثة تقتضي وجود أوراق بنكية يكون التعامل بها عوضاً عن الدرهم الشرعي وعوضاً عن معادن الذهب والنحاس والفضة فتساءلوا، بواعز ديني، عما إذا كانت الزكاة الشرعية تلزم فيها أو لا تلزم؟ وانتبهوا كذلك فرأوا أن تلك المعاملات تستدعي، في جملة ما تستدعيه، وجود ضمان أو تأمين على السلع المنقولة بين البلاد والبحار فاستفتى تجارهم المسلمين عن إمكان العمل بها ـ كما تساءلوا عن الإقراض بالفوائد وعن عائدات الربح عن الأموال المودعة في البنوك. ثم نظروا في سفور المرأة، وفي عملها بجانب الرجل، وفي التعارض الحاصل بين أحكام الشرع ومجرياته وبين مقتضيات القوانين الوضعية المتعلقة بوضع المرأة، بل وبالمعاملات بين الأفراد عامة فتساءلوا: ما قول الدين في هذه كلها بل ما موقع الدين في الأزمنة المعاصرة وما تستدعيه من تحوير وتغيير مستمرين في شؤون البلاد والعباد؟ ثم نظروا فتأملوا وحاوروا المعترضين عليهم فقالوا: المسلمون اليوم على حال من التدهور والإنحطاط والتخلف كبير، وغيرهم على حال غيرها من التقدم والرقي والتمدن فما حكم الدين وقد كان المسلمون محافظين على الدين متمسكين بالسنة خشية الوقوع في شرك البدعة؟

عن هذه الأجوبة المتداخلة فيما بينها حاول الفكر السلفي أن يقدم الأجوبة وسعى إلى «إعادة فتح باب الإجتهاد» بعد إذ استمر غلقه قروناً عديدة. سعى الفكر السلفي إلى قراءة الواقع الذي عبر عنه، في المراحل الأولى من النشأة الحديثة بالإنحطاط والتأخر، ثم كان التعبير عنه (ومنذ منتصف القرن الحالي إجمالاً) بالتخلف بعد ذلك. ثم عمل ذلك الفكر على اقتراح الحلول الإسلامية والتدليل على الطريق السليم وطمح، في تذبذب بين النجاح والإخفاق، في تحريك آلية الإجتهاد. ولعل أفضل ممثل للموقف السلفي، في الفكر العربي المعاصر، هو الشيخ محمد عبده في تمييزه الشهير بين الإسلام من جهة وبين المسلمين من جهة أخرى؛ فالمسلمون في واد والإسلام في واد آخر: «فجل ما تراه الآن مما تسميه إسلاماً فهو ليس بإسلام» وكثيراً مما «يعاب الآن على

المسلمين ليس من الإسلام وإنما هو شيء آخر سموه إسلاماً»[٣]. وأفضل ممثل للتيار السلفي الإصلاحي هو الشيخ نفسه إذ يجمل القول فيكتب: «إن الإسلام لن يقف حجر عثرة في سبيل المدنية أبداً، بل هو سيهذبها وينقيها من أوضارها وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفه أهلها»[٤]. وهكذا نجد أن الفكر السلفي، ممثلاً في الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومن اقتفى أثرهما، قد حاول أن يعيد كيف النظر إلى العلاقة بين التحديث (= التبديع) من جهة وبين العودة إلى الإسلام الحق (= السنة الحسنة) من جهة أخرى وذلك بتوسط هو العمل على التجديد في أمور الدين أو ما تعلق منها بالعادات والمعاملات على وجه الخصوص. صحيح أن هناك تياراً إصلاحياً إسلامياً كبيراً قد دعا إلى إحياء السنة الحق ووجوب العمل على إماتة البدعة أو القول إنه لا سبيل إلى إعادة بعث السنة بعثاً جديداً إلّا بإبعاد البدعة وإقبارها، وذلك هو التيار الوهابي، ولكن تشديد هذا الأخير في فهم معنى البدعة من جهة أولى والتركيز على المناحي الإعتقادية من جهة ثانية، والوقوف في وجه كل عمل التحديث أو الإصلاح التحديثي من جهة ثالثة. كل هذا جعل الدعوة صوتاً بغير صدى بعيد، هذا فضلاً عن المعطيات الإيديولوجية التي صاحبت نشأتها وسمحت بظهورها وانتشارها في مناطق جغرافية محدودة وفي فضاء إجتماعي ظل محافظاً على العديد من مقومات البداوة ومكوناتها. وبالتالي فقد وجد الفكر الديني الإصلاحي في السلفية خير نصير على مجابهة أسئلة التحدي الحضارية وأمكن فيها فتح قنوات حوار واتصال بين التجديد (في معناه الديني) وبين التحديث (في معناه السياسي والإجتماعي) ـ وما أرى أننا في حاجة إلى التوسع في هذه النقطة بالذات فقد قالت فيها قولاً كثيراً مختلف الكتب التي أرخت للفكر العربي المعاصر وتوسعت فيها الدراسات العديدة التي انصبت على هذا الإتجاه أو ذاك، من اتجاهات الفكر المعاصر، أو تناولت هذا المفكر أو ذاك من

(٣) محمد عبده ـ الإسلام والنصرانية.
مطبعة المنار (١٣٥٠ هجرية) ـ القاهرة ـ ص ١١٥.

(٤) المرجع السابق. ص ١٣٥.

مفكـريه. ثم إن سهـولة تـداول أهم هذه الـدراسات ووفـرة المحاور والأعـداد الخاصة التي تفـردها مختلف المجـلات والدوريـات العربيـة تغنينا عن مـزيد من القول في الموضوع ونرى أنه يكفينا منه أن نكون قد ذكرنـا بالمـلامح العـامة فيـه وحاولنا أن نذكر بالمكونات الأساسية لقضايا الأصالة، والتجديد، والإجتهاد.

وأما الآن فإنه، وبعد هذا التمهيد الضروري، قـد آن لنا أن نتسـاءل: ما الشأن في المغرب في المرحلة التاريخية التي نتحدث فيها والتي تواضـع الدارسـون على نعتها بالنهضة العربية أو اليقظة العربيـة؟ وما الأمـر، على وجـه التحديـد، بالنسبة للفكر السلفي في المغرب؟

قد يكون من المفيد أن نمهد للحديث عن الفكر السلفي في المغرب بإشـارة وجيزة إلى الصلة بين السلفية وبين الحـركة الـوطنية في المغـرب فقد درجنـا على الربط بينهما وعودنا خطاب الحركة الوطنيـة المغربيـة على الإنتبـاه اليقظ إلى صور وأوجه التكامل والتداخل بين بـرنامـج كل منهـما. فعلى غـرار ما هـو مألـوف في نصـوص الفكر السيـاسي العـربي المعـاصر عن تحليـل الـواقـع التـأخـر العـربي الإسلامي وحلول الإستعمار بالبلاد العربية الإسلامية وربط أحد الأمرين بالآخر نجد المنحى نفسه في البيانات الأولى للحركة الوطنية المغربية، وهي بعد في طور النشأة الأولى: فالضعف والتأخر وحلول الإستعـمار في المغرب أمـور مرتبـطة فيما بينها وإستنهاض الهمم من أجل تحرير البلاد من الإستعمار لا يحصل إلاّ بتحـرير النفوس مما كبلها من العوائـد البغيضة ومـا تركـز فيها من الأخـذ بصور الجهـل والإنحطاط والخنوع. ولا شك أنه كان لبعض أحاديث الشيوخ في القرويين وفي بعض مجـالس المسـامـرات، عـلى قلتهـا في مـطلع القـرن، عن تفشي العـادات السلبيـة مثل الإسراف في الإنفـاق في الأفـراح والمـآتم. والمغـالاة في المهـور وفي تزيين المنازل، وكذا الذهاب مذاهب بعيدة غريبة في الإحتفاء بالـطرق الصوفيـة وبـالطرقيـة، لا شك أنـه كان لتلك الأحـاديث التي كـانت تـدور حـول البـدع والتبديع أثرها القوي الفاعل في نفوس الشباب الوطني الأول. فمنذ زمان مبكر وعت الحركة الـوطنية المغـربية وعيـاً جيداً أن كـل حديث معقـول عن التحريـر السياسي الوطني ينبغي أن يكون، في الوقت ذاتـه، حديثـاً واضحاً عن وجـوب

التحرير من العادات الإجتماعية التي ترجع إلى الإسراف والتبذير من جهة أولى، وإلى الجهل بأمور الدين من جهة ثانية وهو ما أفسح المجال للطرقية ونشاطها، وإلى التحرير من الجمود الفكري من جهة ثالثة. ثم إن هذا الربط بين «الوطنية»، من جهة أولى، وبين «السلفية»، من جهة ثانية وعلى نحو ما نقرؤه عند علال الفاسي في «الحركات الإستقلالية في المغرب العربي»[٥] سيخطو خطوة جديدة، حاسمة، إلى الإمام عند صدور «الظهير البربري» في سنة ١٩٣٠[٦]. سيصبح العمل النضالي ضد الإستعمار، إذ أراد جعل البلاد المغربية في شقين أو شطرين: أحدهما بربري أو بلاد للبربر يكون الحكم فيها بإسم العرف لا الشرع، والآخر، عربي أو بلاد للعرب يكون الحكم فيها بإسم الدين والشرع الإسلاميين، سيصبح هذا العمل نضالاً من أجل الدين الإسلامي في المغرب. ذاك ما يعنيه علال الفاسي إذ يقول إن الأسلوب الذي سلكته السلفية والوطنية معاً في المغرب أدّى إلى نجاح للسلفية لم تستطع أن تحظى به في بلد عبده والأفغاني[٧]. صحيح أنه سيحصل تطور متنام في نظرة الحركة الوطنية المغربية إلى السلفية وأن الفاسي سيتحدث، ابتداء من الأربعينات، عن «السلفية الجديدة»، وأن هذه الأخيرة ستكون مزيجاً من الليبرالية والسلفية معاً. وصحيح كذلك أن الأولية ستصبح لـ «الوطني» قبل «السلفي»، وبالتالي فإنه يصح القول إن إرادة كبيرة، قوية، كانت تهدف إلى الإستقلال عن السلفية في بعض مواقف، لكن الحركة الوطنية ستظل ترجع باستمرار إلى الدرس السلفي الأول في مقاومة الطرقية، والعادات الإجتماعية التي كانت مثاراً للنقد اللاذع، والنظر إلى الإسلام الصحيح القابل للتجدد والقادر على مواكبة ركب التغير الإجتماعي والتحول الحضاري. وهذا ما يفسر لنا لماذا ظلت الحركة الوطنية

---

(٥) سعيد بنسعيد العلوي ـ الهوية الوطنية والوعي القومي العربي: ملاحظات أولية حول المضمون الثقافي للحركة الوطنية المغربية. ضمن المؤلف الجماعي «النهضة والتراكم» ـ دار توبقال، ١٩٨٦، الدار البيضاء.

(٦) أنظر ـ سعيد بنسعيد العلوي ـ الهوية والغيرية: وقفات في نقد الفكر القومي العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان (تحت الطبع).

(٧) علال الفاسي ـ الحركات الإستقلالية في المغرب العربي. دار الطباعة المغربية (د.ت) تطوان ـ ص ١٣٤.

المغربية تعمل، وباستمرار، على تأكيد وجود رمز سلفي هو الشيخ محمد بن العربي العلوي والحال أن الشيخ قليل الكتابة نادر التأليف، إلاّ ما كان من بعض التعليقات والتقاريظ على كتابة من كان يجلهم من معاصريه من العلماء والكتّاب.

هل يعني هذا القول أن الأشكال التعبيرية الأخرى في الفكر السلفي لم يكن لها تأثير يذكر على الفكر الوطني في المغرب أو أنها، مهما كان من تنوع الموضوعات التي عرضت لها، لم ترق في كتاباتها أبداً إلى مستوى ما كان العلوي وصحبته يبثونه بواسطة الرواية والدرس الشفوي؟ وهل يتضمن هذا القول موقفاً ما ينفي كل تأثير للتيارات الفكرية القادمة من المشرق العربي، والسلفية كما تقررت أصولها الأولى في كتابات الشيخين الأفغاني وعبده؟ ثم هل تعني هذه الإشارة كذلك إستبعاد وجود تأثير ما، مهما يكن من ضعفه، لما أتى به قبل ذلك الشيخ محمد بن عبد الوهاب وآخرين ممن يمكن أن ننسبهم إلى نوع من الحنبلية الجديدة؟

الحق أن البحث في الفكر السلفي في المغرب المعاصر، وعمل مؤرخ الفكر في تحديد مكونات هذا الفكر ومميزاته تمهيداً لإصدار حكم من أحكام القيمة عليه، وكذا إلقاء أضواء جديدة كاشفة على الصلة بين «الوطنية» و«السلفية» في فكر الحركة الوطنية المغربية، وبالتالي تحقيق بعض التقدم في معرفة طبيعة الفكر العربي المعاصر في المغرب، كل هذا يجعل الأسئلة الثلاث المطروحة واردة وطبيعية، بل وضرورية أيضاً. ولذلك، فإننا نستحسن التريث قليلاً عند كل سؤال منها مقترحين الإجابة عنها في الترتيب العكسي لورودها فنبتدىء إذن بالوقوف عند الوهابية وصداها في المغرب المعاصر.

لم يتيسر لنا بعد الإطلاع على الرسائل التي ألفها الفقهاء المغاربة في الرد على الرسائل الوهابية التي وصلت إلى المغرب سواء بالطرق الرسمية، أو فيما حمله الحجاج والمسافرون القادمون من الجزيرة العربية أو من تونس[٨]. ولكن

(٨) أ ـ أحمد الناصري ـ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى. دار الكتاب، ١٩٥٦، الدار البيضاء ـ الجزء الثامن. ص ١١٩.

=

قراءتنا للبعض مما أورده الناصري في «الإستقصا»، وما أتى به الأستاذ محمد المنوني في «مظاهر يقظة المغرب الحديث»، وكذا الدراسات التي قام بها بعض الزملاء والمؤرخين. كل هذا يشعرنا أن المغرب لم يتلق الدعوة بقبول حسن، أو هو لم يقابلها بكبير ارتياح: سواء تعلق الأمر بالموقف الرسمي المغربي ممثلاً في السلطان مولاي سليمان وفي مخزنه، أو تعلق الأمر ببعض العلماء ممن كان يوجد خارج الدوائر المخزنية، أو تعلق الأمر بالأوساط الشعبية. بل يبدو أن هذه الأوساط قد تكون لديها عن «الوهابي» ودعوته رأي لا يخلو من مغالاة في تصور ما يصيب الحرم النبوي من قلة اهتمام بأمره ومن الجهر بمحاربة، بل وبالتنكيل بكل من أظهر بعضاً من الإحتفال بالمولد النبوي أو بمقامه ـ وهذه المغالاة حملت المخزن ذاته على التدخل من أجل تبديد الفكرة السيئة وذاك، فيما يظهر، مغزى بعثة الحج الرسمية التي أسندت إلى نجل مولاي سليمان الأمير مولاي إبراهيم.

نقم المغرب (بفئاته التي أشرنا إليها أعلاه) من الوهابية رأيها في التوسل بالنبي خاصة وذهابها إلى إعتبار أن الإحتفاء بذكرى مولده بدعة مستبشعة ورأوا في ذلك مساساً بعقيدتهم الأشعرية، وتعريضاً ضمنياً بمذهبهم الفقهي المالكي. إذ تعد الوهابية بدعاً ما يرون هم فيه سنة حسنة.

وهنا يحق لنا أن نتساءل: هل يرجع منشأ الخلاف إلى هذه القضايا العقائدية وحدها أم إن أموراً أخرى خفية تظل في حاجة إجلاء؟ لا نبتّ في المسألة، فنحن لم نصل بعد إلى خلاصات أخيرة في الموضوع، ولكنا نجيز لأنفسنا سوق ملاحظتين نظريتين إثنتين: أولاهما أن المذهب الأشعري الذي يعلن المغاربة انتماءهم الصريح إليه، في العقيدة، لا يرى في قول أحمد بن حنبل إلاّ أس العقيدة وأساسها كما يصرح بذلك أبو الحسن الأشعري ذاته[٩]. وثانيهما أن أكثر المذاهب الثلاثة قرباً من المذهب المالكي، الذي يرى المغاربة فيه وحدتهم في

= ب ـ محمد المنصور ـ الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية عند بداية القرن التاسع عشر. ضمن أعمال ندوة «الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن ١٩». منشورات كلية الآداب بالرباط (العدد رقم ٧)، ١٩٨٣ ـ ص ١٧٥.

(٩) الأشعري ـ الإبانة عن أصول الديانة. ـ تحقيق د. فوقية حسين محمود ـ دار الأنصار، ١٩٧٧، القاهرة.

الشريعة، هو المذهب الحنبلي ولم تزل أقوال الفقهاء المغاربة في إبن تيمية أقوالاً إيجابية حسنة في مجملها. ثم لو أنا طالعنا بعضاً مما كتبه بعض الفقهاء المغاربة في القرن التاسع عشر (أمثال محمد بن المدني كنون) لما وجدنا سبيلاً إلى إنكار الأثر الوهابي، بل لو تأملنا دعوة زعماء السلفية في القرن العشرين ذاته إلى إدانة الطرقية والنشاط في محاربة الإحتفالات بالمواسم وذبح الذبائح في الأضرحة والزوايا لما وجدنا إلى إنكار التأثير الوهابي سبيلاً. ولا أجد لمقاومة الدعوة الوهابية في المغرب، وفي مستوى المخزن من جهة والعلماء من جهة أخرى، تفسيراً مقنعاً سوى ذاك الذي يرجع إلى الغيرة الوطنية ذاتها والميل إلى الإستقلال في الرأي كعلامة بارزة على الإستقلال السياسي ذاته. ولست أجد لهذا الموقف مثيلاً سوى الموقف المغربي الرسمي من الدولة العثمانية خلال هذه الفترة وفي العقود التي أعقبتها وحتى حكم المولى الحسن الأول[١٠].

وأما بالنسبة للسؤال الآخر المتعلق بقبول أو رفض القول بالأثر الفكري العربي المشرقي عامة وبالسلفي منه خاصة فإننا لا نريد أن نخوض، ثانية، فيما سبق لنا القول فيه في مناسبات أخرى في الصلة بين الفكر العربي المعاصر وبين الفكر المغربي عامة[١١]. ولكنا نوجز الكلام فنقول: إن الفهم الذكي للفكر المغربي المعاصر لا يمكن أن يحصل إلّا متى نظرنا إلى هذا الفكر الأخير بحسبانه بعضاً من كل، هو الفكر العربي المعاصر، وتمثيلاً نوعياً لإشكاليات وقضايا وتيارات فكرية ترجع إلى الفكر العربي الإسلامي المعاصر عامة. ثم لو كنا في حاجة إلى الاحتجاج إلى التاريخ لقلنا إن الفقهاء المغاربة، أولئك الذين يتمسكون بمالكيتهم الخليلية (نسبة إلى الشيخ خليل) ويقولون: «نحن خليليون

---

(١٠) ـ الناصري ـ الاستقصا. مرجع سبقت الإشارة إليه (الجزء التاسع) ـ ص ١٢٨ وما بعدها.
ـ محمد المنوني ـ مظاهر يقظة المغرب الحديث. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، الجزء الأول. ص ٦٨ ـ ٧٤.

(١١) سعيد بنسعيد العلوي ـ الإيديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر ـ المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧ . الدار البيضاء.
الهوية والغيرية: وقفات في نقد الفكر القومي العربي (سبقت الإشارة إليه).

إن ضـل ضللنا وإن اهتـدى اهتـدينـا» قـد أقـروا في دروسهم أقـوالاً من زمـرة الشراح والمحشين المشارقة على المختصر الخليـلي، ولو شئنـا أن نحتج بـالتاريـخ القـريب أو التـاريـخ المعـاصر لقلنـا إن جمهـرة الفقهـاء المجتهـدين في المغـرب المعاصر، في العقود الثـلاثة الأولى من هـذا القرن، قـد رجعوا كثيـراً إلى فتاوى الشيـخ عليش المصري، مفتي المالكيـة في مصر واعتمدوا أغلب مـا جاء فيهـا. وبالجملة فلا يمكن للدارس أن يتشكك في الأثر العربي المشرقي في الفكر المغربي السلفي المعـاصر دون أن يسقط في شرك الأسـطورة الكـولـونيـاليـة التي قضت بالحكم على المغرب بالعزلة ورفض الآخر أنا، وقضت بمعـاداته للمشرق العـربي خاصة أنا آخر[١٢].

يبقى السؤال الأول المتعلق بالأشكال التعبـيرية السلفيـة خارجـاً عن درس إبن العـربي العلوي وشيعته. وأول مـا يلزم التنبيه عليـه في هذا البـاب هـو أن البـاحث يجد نفسـه أمام مـادة ثريـة غزيـرة نسبيـاً وأمـام تراث بكـر لم يتم بعـد اكتشـافـه والتعـرف عليـه: بعضـــه لا يـزال غميسـاً في كنـانيش بعض العلماء وتقاييدهـم، وبعضه الآخر لفه النسيان وعلاه الغبار في طبعـات حجريـة رديئة، وبعضه الآخر في أوراق مبعثرة في مراسـلات إخوانيـة. وثاني مـا يستحق الذكـر والتنـويه هـو أن تلك الكتابـات باتت تشي بقـدرة جيدة عـلى ممارسـة الإجتهـاد الفقهي في قضايا تتعلق بالحياة الإجتماعية، والإقتصادية، والسياسية المعاصرة في المغرب فهي قد كتبت في تجاوب وتفاعل مع صور هذه الحيـاة كلها. ومن هـذه الملاحظة الثانية تـبرز ملاحـظة ثالثـة لا تقل عنهـا أهمية وقيمـة: تلك أن الفقيه المجتهـد في المغرب لم يعمـد أبداً إلى طـرح الأسئلة الكبـيرة التي طـرحهـا زميله السلفي في المشرق العــربي. فهـو لم يتســاءل عـما إذا كــان الإسـلام يستجيب لمقتضيات المدنية والتقدم. كما فعل الشيخ محمد عبده. وهو لم يتساءل، إطلاقاً، عن مكانة الإسلام في الحياة المعاصرة وقدرته على مواكبتها. وإنمـا الفقيه المغـربي

(١٢) Laroui (Abdellah). - Les Origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain (1830 - 1912).
François Maspéro, 1977, Paris. p. 208 - 255.

سكت عن هذه الأسئلة كلها: إما تجاوزاً لها أو اعتباراً ضمنياً منه بكون الإجابة عنها بالإيجاب من قبيل تحصيل الحاصل، ومضى إلى مظاهر الحياة المعاصرة ومستلزماتها فاعتبرها «نوازل» بالمعنى الفقهي الدقيق للكلمة، أو هو قد طرح التعامل معها في صورة نوازل، أو بالأحرى إنها جابهته بحسبانها نوازل ثم مضى ينظر فيها ويفتي بالرفض أو القبول وفقاً للموجهات التي تحكم فتوى الفقيه في المعتاد.

هل يعني هذا القول أننا أمام مدرسة فقهية في المغرب المعاصر تمتلك صور التمايز والإستقلال عن مثيلاتها في المشرق العربي؟ وهل يعني هذا القول أننا، على كل حال، أمام لون سلفي محلي في المغرب يجد تبريراته وتفسيراته في معطيات السياسة والإجتماع، والتاريخ؟ أما الجواب عن السؤال الثاني فهو الإيجاب قطعاً، وليست الفقرات اللاحقة من هذا الفصل سوى شرح لهذا الرأي وتأكيد له. وأما الجواب عن السؤال الأول فإننا نتحفظ فيه ولا نريد أن نسير فيه خطوة جديدة إلى الأمام إلّا في كثير من الحيطة والتروي والموازنة المستمرة للأقوال والأحكام ولكننا نشير، على كل، إلى علامة في المعنى الأصولي لكلمة علامة: حيث تكون هي جملة الأوصاف والإشارات. إحدى الإشارات في هذه العلامة هي أن صلة المغاربة بآراء الشاطبي في الحكم بمقاصد الشريعة ظلت دائماً متصلة، بتوسط قراء صاحب «الموافقات» وشراحه والناقلين عنه في حين أن الإمام محمد عبده كان يدعو، في مطلع القرن، إلى وجوب الرجوع إلى الشاطبي وتأمل ما عنده من أقوال ونظريات في مقاصد الشريعة إستعانة على فهم كثير من معضلات الحياة المعاصرة. وإحدى الإشارات في هذه العلامة، كذلك، هي أن المغاربة قد عملوا في الفقه كثيراً بمقتضيات القول بالمصلحة وإعتباراً للأخذ بمبدأ «أخف الضررين» وكلا المبدأين أو الرأيين مما لهما في المالكية مكانة عظيمة. وعلى كل فإن عملاً جماعياً كبيراً ينتظر الباحثين المغاربة في قراءاتهم لكنانيش العلماء وتقاييدهم، وكذا الأحكام التي ترجع إلى مختلف قضايا المعاملات التجارية، وما تعلق منها بالتعامل مع الجهات غير الإسلامية.

على أن ما كان له الأثر القوي في تشكيل المواقف الدينية المختلفة في

المغرب المعاصر، بل وما كان له فعل العمل الحاسم، هو مسيرة الأحداث السياسية في المغرب منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو تطور المجريات الإقتصادية وأثرها المتنامي على السلوك الاجتماعي وفعلها في العقول والنفوس. وما نرى إلّا أنا سنلقي على بحثنا أضواء كاشفة باسترجاعنا، في خطوط عريضة، لملامح تلك الأحداث والمجريات.

***

عرف المغرب، في القرن التاسع عشر، حدثين هائلين كلاهما كان له الأثر القوي على تشكيل الوعي السياسي، والإقتصادي فيه، وكلاهما يعتبر، بالنظر إلى ما أسفر عنه من نتائج مدخلاً ضرورياً في فهم المغرب المعاصر من جهة أولى، وفي تشكيل الوعي الديني في صورته السلفية من جهة ثانية: الحادث الأول هو هزيمة إيسلي (١٨٤٤)، والحادث الثاني هو حرب تطوان أو احتلال تطوان (١٨٦٠). وليس من شأننا هنا أن نقف عند أسباب كل من الهزيمتين وتفاصيل النتائج الحاصلة عنها، ولكنه يعنينا، بكل تأكيد، أن نستخلص المغزى العميق في كل منهما وما كان من أثره على تشكيل الوعي الإيديولوجي في المغرب المعاصر.

ماذا تعني هزيمة إيسلي (١٨٤٤) أولاً؟

أخص دلالات هذه الهزيمة هي ما يمكن أن نقول إنه «اكتشاف الذات»، في مواجهة قوية عنيفة وحاسمة: فالجيش المغربي لم يبن عن ضعفه وتفككه فحسب ولم يكن الجنود «يقاتلون هداية من الله وحياء من الأمير» كما قال الناصري[١٣]، ولم تكن الفوضى ضاربة أطنابها في صفوفه كما يضيف صاحب «الإستقصا» بل إنه ظهر في وجه هزلي بلباسه وعدته وطرائقه التقليدية في الحرب والنزال أمام جيش قوي عصري ومهيأ أفضل تهيىء، خفيف الحركة في ثيابه العسكرية المناسبة، دقيق في خططه الهجومية. وبالجملة اكتشف المغرب أنه لا جيش لديه وأن عليه أن يعمل على إحداثه وتنظيمه على الطرق الجديدة: وقد

(١٣) الناصري ـ الاستقصا (سبقت الإشارة إليه) الجزء الثامن ـ ص ٤٨ وما بعدها.

كان هذا الوعي هو العمل التحديثي الأول الذي استهله السلطان مولاي عبد الرحمن بن هشام وسار فيه، ماضياً خطوات أخرى حثيثة إلى الأمام، إبنه من بعده الملك محمد الرابع.

هل أسفر هذا الوعي بوجوب تحديث الجيش عملاً فعلياً على استحداث المؤسسة العسكرية في المغرب؟ وهل كانت الدولة المغربية بعد هزيمة إيسلي، تمتلك القدرة المالية والبشرية على ذلك؟ وهل أمكن لهذا الوعي أن يحدث استفاقة ملموسة المظاهر في العقول وفي النفوس؟ وهل كان المجتمع، على وجه الخصوص، في حال من التأهب لقبول عمل التحديث والعمل على إنجاحه؟

أسئلة من شأن المؤرخ أن يجيب عنها، ولكنها لا يسعنا، في مجال تاريخ الفكر تحديداً، إلّا أن نشير إلى أن كتابات وفتاوى فقهية عديدة قد صدرت في الموضوع وأنها تستحق من الباحث إفراداً لها بالدرس والتحليل[١٤].

وماذا تعني حرب تطوان (١٨٦٠)؟

إذا كان للهزيمة الأولى أثر الصدمة الحضارية التي تؤشر على تبدل الأوقات وتحول الأزمان بالنسبة للدولة المغربية، وتنبه على الصلة بين الإنتساب إلى الأزمنة الحديثة وبين إستحداث الجيش النظامي والمنظم معاً، فإن لحرب تطوان (واحتلالها أزيد من سنة كاملة) الأثر الصدامي المشير إلى وجوب التحديث عن طريق آخر. فشريط الوقائع التاريخية يذكر لنا أنه كان على المغرب المهزوم أن يدفع للمحتل الإسباني غرامات وتعويضات لا يقال إنها أرهقت ميزانيته فحسب بل إن كل مصادره التمويلية الهزيلة كانت عاجزة عن الوفاء بها. وهذا الواقع، فيما يصوره لنا الناصري ويحلله جرمان عياش[١٥]، أدى إلى سلسلة من النتائج.

(١٤) في تحليل لأهم هذه الكتب أنظر:
١ ـ محمد المنوني ـ مظاهر يقظة المغرب الحديث (سبقت الإشارة إليه) ـ الجزء الأول ـ ص ٢٢ وما بعدها.
٢ ـ Laroui (Abdellah). - Les Origines... p. 268.

(١٥) Germain Ayache - Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860.
in «Etudes d'histoire Marocaine» - S.M.E.R, 1979, Rabat.

منها أن الدولة المغربية والتي ما كانت خزينتها تعرف موارد مالية خارجاً عن الزكوات من جهة والأعشار من جهة قد اضطرت إلى البحث عن مصادر أخرى، جديدة، كانت في حاجة إلى تبرير من جهة الشرع فضلاً عما أثارته من تذمر في أوساط الفئات الإجتماعية الدنيا والمتوسطة وما جرّته من سخط العلماء في بعض الأحوال. تلك المصادر، حسب ترتيب حدوثها وظهورها هي: الإستعانة (أو طلب المعونة لتمويل الجيش وتنظيمه)، والمكوس (أو الضرائب على المبيعات في الأسواق)، وضريبة الترتيب (أي ما يترتب عن النتاج الفلاحي والحيواني ـ خارجاً عن الزكوات والأعشار الشرعية)[١٦]. ومن النتائج المباشرة لهزيمة تطوان كذلك أن الدول الأوروبية الإستعمارية أخذت تحشر نفسها في شؤون المغرب المالية أولاً (فقد كانت تستخلص نسباً مئوية من حاصلات الموانىء ومراكز الحدود) ثم صارت تتدخل، بعد ذلك في شؤون المغرب الإقتصادية، والإدارية وتطالب باحداث تغييرات فيها هي التي تعرف بإسم «الإصلاحات». وهذا فضلاً على حمل الدولة المغربية على انتهاج ما عرف بسياسة «الباب المفتوح»، أي الباب المفتوح في وجه تسويق المنتوجات الفلاحية والحيوانية التي كانت البلاد الأوروبية الدائنة في حاجة إليها وهو ما أطلق عليه في الأدبيات التاريخية، في القرن الماضي ومطلع القرن الحالي، نعت «الوسق»، وخاض فيه الفقهاء (المعارضون خاصة) في باب «المتاجرة مع العدو الكافر»، والباحث منا مدعو إلى التمييز في هذه «الإصلاحات» (وقد دعيت في بعض الأحيان «تنظيمات» على غرار ما حدث في تركيا ومصر ثم في تونس) بين ما كان مطالب أوروبية، كان المخزن المغربي أول معترض عليها، وبين ما كان المخزن يسعى إليه، وكانت فئات من الشعب تتوق إليه، وما لم يكن محط انتقادات لاذعة من الفقهاء (أو كان مثار اعتراض من طرف فئة قليلة منهم)[١٧]. والباحث في تاريخ الفكر المغربي المعاصر، المتشوف إلى حسن معرفة ظروف وملابسات

---

(١٦) الناصري ـ الإستقصا. . (سبقت الإشارة إليه) الجزء التاسع. ص ١٢٩ وما بعدها. وأنظر عبد الله العروي (في المرجع السابق) ـ ص ٢٨٩.

(١٧) Laroui - Les Origines (précité). p. 255.

ميلاد الفكر السلفي في المغرب، في حاجة إلى حسن استيعاب المعطيات التاريخية الغزيرة والدقيقة التي يقدمها له المؤرخ وذلك حتى يكون في أتم الأهبة لفهم الفتاوى المؤيدة أو المعارضة لمواقف المخزن الحسني أو العزيزي أو الحفيظي، وحتى يكون قادراً، بالفعل، على قراءة ما يقرؤه في ضوء المعطيات السياسية، والديبلوماسية، والإقتصادية، والإجتماعية.

كان من اللازم علينا أن نعرج على هذه المعطيات التاريخية التي خاض المؤرخون المغاربة والأوروبيون فيها خوضاً كثيراً، وكانت لهم، بطبيعة الأمر، مذاهب ومواقف متباينة في صياغتها وفي تفسيرها كما كان من الضروري لنا أن نستشف معانيها وأثرها حتى نتمكن من فهم أوجه العلاقة، في الفكر السلفي في المغرب المعاصر، بين مستلزمات التحديث وسبله من جهة أولى وبين صور الإجتهاد التي سلكها الفقهاء المغاربة في فهم تلك المستلزمات وتأويلها.

***

أسهم التنامي الكمي للمتاجرة مع أوروبا الغربية، بالقياس إلى ما كان عليه الأمر في المغرب قبل ثمانينات القرن الماضي، في ظهور فئة من التجار المغاربة المسلمين الذين شعروا بأن تطور مصالحهم المالية قد بلغت قدراً من التطور حدا بهم إلى المطالبة بامتيازات اقتصادية واجتماعية لم يكن التجار المغاربة متعودين عليها، وهذا ما دفع البعض منهم إلى طلب «الحماية» من الدول الأوروبية المتاجرة مع الغرب أو التي شاركت في «مؤتمر مدريد»(١٨). كما أنه كان لهذا الاحتكاك بالغرب و«كثرة مخالطته» كما يقول الناصري(١٩) بعض الأثر في ظهور بعض العادات الإجتماعية، الجديدة على المجتمع المغربي، والمتمثلة في بعض التجمعات والاحتفالات من وجه والمتجسدة في بعض الميل إلى البذخ والتبذير من وجه آخر مما كان ذا صلة بحصول بعض الوفرة المالية أو السيولة

---

(١٨) أنظر، على سبيل المثال:
- محمد المنوني - مظاهر يقظة المغرب الحديث - (سبقت الإشارة إليه) الجزء الأول، ص ٣٢٦.
Laroui - Les Origines p.3, 4.

(١٩) الناصري - الإستقصا . . . الجزء التاسع. ص ٢٠٧.

النقدية بالقياس مع ما كانت عليه الأمور من قبل أيضاً. والباحث يجد أن صوراً نوعية من الوعي السلفي في المغرب قد جاءت مصاحبة لما ذكرنا من ظهور هـذه المعطيات الجديدة في المجتمع المغربي أو إنها، بالأحرى، كـانت نتيجة لهـا. فرداً على «طلب الحماية»، الذي التجأ إليه بعض التجار المغاربـة، وأصبحوا من ثـم، يدعون بـ «المحميين» تارة ويـوسمون، حينـاً آخر، تحقيـراً لهم بأنهم «أصحـاب البصبـور» (= جواز السفـر) ظهرت فتـاوى في استنكار هـذه الـظاهـرة وتبـديـع أصحابها، وأكثرها شهرة وذيوعاً في أوساط المخزن والعامة، والعلماء على السـواء هي تلك ألفها جعفر بن إدريس الكتاني «الدواهي المـدهية في الـرد على الفـرق المحميـة»، والسباعي «كشف النـور عن حقيقة كفـر أهل البصبـور»، والعـربي المشرفي «الرسالة في الرد على أهل البصبور الحثالثة»[٢٠].

ومن هذه الفتوى الأخيرة نقتطف الفقرات التالية عسانـا نتبين الكيفيـة التي نظر بها العقل الفقهي في المغرب إلى هذه الظاهرة:

«وبعـد، فقد تـوجه سؤال لأهـل العلم، حفظهم الله بحفظ أهـل السنّـة وحشرنا في زمرتهم آمين، عن حادثـة حدثت في قـرننا هـذا (في حدود السبعـين والمـائتين والألف) وهي دخـول المسلمين تحت كلمـة الكفر، أعـاذنـا الله منـه، ويعبرون عنه بالحمايـة معتذرين بهـا عن تحصين مـا لهم من ثقل المغـارم مع أنهم يجعلون حظاً وافراً لمن يحميهم بإذلال وطيب نفس. فهل يكون المحتمي بالحماية على هذه الحـالة مسلماً عـاصياً وخـارجاً عن دينـه بالكليـة وللإمـام أن يحكم فيه باجتهاده؟».

«فـالجـواب، والله المـوفق للصـواب، أن من ركن بقلبـه وصفـاء لبّـه من المسلمين إلى عدونا في الدين فهو ضال فاجر مفسق ضعيف الإيمان لا يدين الله بدين، كاد أن يكون مجوسياً. وإذا قلتم الفاجر المفسق ففجوره وفسقه لا ينزعان الإيمان من قلبه سيما ونحن معشر أهل السنّة لا نكفرٌ أحـداً بذنب ومعصيـة ولا

---

(٢٠) أنظر محمد المنوني في المرجع المذكور في الهامش رقم ١٨.

نقطع بغيب، بل الخوض في الغيب عند أهل السنة عيب. قلت فسقه وجوره لا يسلبان إيمانه ولكن يسلبان كماله (. . .)».

«(. . .) قلت: لو فرضنا أنه لاذ بالحماية وأخذ البصبور بمنزلة كلب الحراسة يصون به ماله من العمال وهو به مسلم يتشهد ويصلي ويصوم ويزكي ويحج بيت الله الحرام فما كان ينبغي له ذلك لأنه أذل الإسلام وهضم سلطان الله وبيعته في عنقه خلعها من غير سبب وجر العدو على المسلمين. وفي الخبر: من أهان سلطان الله أهانه الله. وأيضاً: لا يجوز الخروج على الإمام لما في ذلك من تفريق الكلمة وتشتيت أمر الجماعة».

«(. . .) هذا يزيد على الركون والميل إليهم بالقلب والتصريح باللسان أنه على دينهم وأنه محسوب منهم عند طلبه للباصبور. فأي شيء يبقى في كفره مع هذه الصراحة؟ (. . .) فواجب على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر أن لا يجالس أهل الحماية ولا يصادقهم ولا يواكلهم ولا يعاشرهم ولا يناكحهم وأن يوصي كل من لقيهم بمجانبتهم ومباعدتهم وترك معاملتهم ردعاً لأمثالهم لأن هذا المنكر، وهو التعلق بالعدو، من أعظم المفاسد في الدين التي يتعين فيها الزجر والتغليظ»[٢١].

ويبدو أن المجتمع المغربي، وفي حواضره الكبرى على الأقل، قد شهد بداية تحول إجتماعي نوعي شمل الفئات الإجتماعية الوسطى شيئاً ما ولكنه تجلى في وضوح تام في صفوف الفئات العليا من التجار وموظفي المخزن السامين. وعلامات هذا التحول هي الخروج على تقاليد المجتمع المحافظة نوعاً من المحافظة، ومجاوزة ما كان ينتج عن اقتصاد الندرة والكفاف وضيق الموارد المالية وضعف السيولة النقدية خاصة. وطبيعي أن هذه الأمور كلها هي من آثار المتاجرة مع البلاد الأوروبية خاصة ومن آثار الاكتشاف الأولى لنتائج الحضارة الأوروبية المعاصرة. وطبيعي أن ينشط العلماء «المعارضون» في التعريض بظهور

(٢١) العربي المشرفي ـ الرسالة في الرد على أهل البصبور الحثالة. (مخطوطة في خزانة الأستاذ محمد المنوني) ـ وقد أمدنا، مشكوراً بنسخة منها ـ والحق أنه من العسير علينا أن نفي في كلمة شكر واحدة بما علينا من دين تجاه الأستاذ المنوني.

العادات الاجتماعية الطارئة، وأن تكون لبعضهم فتاوى في ذم أوجه من المجتمع الجديد، وأن يؤلف بعضهم الآخر رسائل، بل وكتباً، في ذم «مضار الإسراف والتبرج». ويستوقفنا، على وجه الخصوص، ما كتبه أحد هؤلاء الشيوخ المعارضين وهو الشيخ عبدالحي الكتاني في كتابه الذي يحمل العنوان الموحي: «تبليغ الأمانة في مضار الإسراف والتبرج والكهابة»(٢٢).

«تبليغ الأمانة» هو، عند العالم المسلم، مسؤولية ثقيلة يشعر أنها تشق عليه وتثقل كاهله، فضلاً عن كونها تعرضه أحياناً لإهانات ومضايقات شتى ولكنه يشعر، بالمقابل، أن عليه أن يمضي إلى الأمام فينذر بما يراه سيئاً مشيناً بالإسلام وأهله ويجهر بالقول فيه. والكتاني يذكر في تمهيده لموضوعه أن ما حمله على تأليف كتابه هذا هو ما شاهده من تفشي «العوائد الضارية» وانتشار البدع في مجالات متنوعة من الحياة الاجتماعية. فمن تلك العادات ما هو مصادم للدين الإسلامي أصلاً وفرعاً، ومنها ما هو مقرر الأصل العام في الدين ولكن عرض له في هذا الزمن النحيس من العوارض والتوسع والأحداث ما بشع صوره ومظهره حتى يحكم الناظر لأول وهلة بأن بينه وبين تعاليم الدين ومبادئه فراغاً واسعاً، أوسع مما بين المشرق والمغرب. ومنها ما هو موقع في هتك العرض، ومنها ما هو مضاد على خط مستقيم لطرق حفظ الصحة وأساليب الوقاية المعترف بها في الشرع الشريف ووقاية النسل من الفساد في الصحة والأخلاق. ومنها ما هو مباين لقاعدة الاقتصاد والتوسط الداخل تحت حد الإسراف والتبذير والإفساد والتورط، مع أن حفظ الدين والمال، والعرض، والنسل، والعقل هي الكليات الخمس أو الست المعروفة عند القوم: عرفت بذلك لأن حفظها يتفرع عليه أحكام كثيرة وهي التي قال الغزالي وغيره من أئمة الأصول: «إن الملل كلها أجمعت على امتناع إباحتها، وأطبقت على وجوب صيانتها لشرفها وكثرة المفاسد التابعة لانتهاك حرمتها، وعلم من ديننا بالضرورة وجوب حفظها». وقد كان الكتاني، بهذه الجمل، يقدم للقارىء برنامج كتابه ويشير إلى محتوى

(٢٢) توجد في طبعة حجرية عز علينا الرجوع إليها فحدانا ذلك بالعودة إلى النص مخطوطاً في مسودة المؤلف بالخزانة العامة في الرباط.

موضوعاته. ولو ألقينا نظرة عجلى على عناوين الفصول الثالثة والعشرين التي يتكون منها الكتاب فنحن نجد ما يلي: قولاً في معنى «المعروف» كما يحدده القرآن، وأنه لا يقر من العادات والأعراف إلّا ما كان موافقاً لمنطوق الشرع. ثم نجد قولاً، في فصول كثيرة، في معنى الإسراف والتبذير ومظاهرهما في الحياة المغربية: المغالاة في المهور، الإسراف في ولائم الأعراس، والتباهي في أطعمة الجنائز، وتبرج النساء وحضورهن الحفلات النسوية في حال من الزينة مبالغ فيها. ونجد، بالمقابل، فصلاً في «الحض على الاقتصاد والتوفير وإيثار ذوي الحاجات» وآخر (هو الأخير) «في فوائد احتفاظ المرء بماله وبيان مصارفه الشرعية وطرق علاجه الإسراف لمن تمكن الشر منه». ولكننا نجد قبل ذلك فصولاً في آداب ارتياد الحمامات العمومية، ونقد الكيفية المعمول بها على نحو ما يراه، وفي حضور الولائم، وفي الغناء والسماع، وفي الحسبة، وقد يستوقفنا، خاصة، ما كتبه في «حكم استماع القرآن من آلة الفونوغراف في المجامع والمشاهد» ـ ومنه نقتطف للقارىء الفقرة التالية:

«ومن المناكر التي يتعين النظر فيها: هذه الآلة الفونوغرافية التي يسمع منها أحياناً تلاوة القرآن في الأزقة والأسواق والمجامع على حالة منافية للأدب والاحترام الواجب لسماع كلام رب العالمين. وذلك أن ملأها بالقرآن، وسماعه منها مرة وسماع غيره أيضاً مما هو معروف مرة أخرى، واقتران ذلك بما يحضر معها مما لا يرضى شرعاً كل ذلك يعد إخلالاً بعظمة القرآن وجلاله وهيبته. خصوصاً وتلك الآلات الفونوغرافية معدة للهو واللعب الذين لا يتصور معهما أدب ولا سكون ونحوه مما يجب لسماع كلام رب العالمين»[٢٣].

وطبيعي أن معاصري الكتاني من العلماء، بمن فيهم «المعارضون» لبعض أو كل من سياسة المخزن من جهة أولى ولمستلزمات «الإصلاحات» من جهة ثانية، لم يكونوا على هذا النحو من التشدد في قبول التقنيات الحديثة والموافقة على تداولها وانتشارها، بل كان فيهم الكثير ممن استحسنها وأشاد بها وبمزاياها وأجاز

---

(٢٣) عبد الحي الكتاني ـ تبليغ الأمانة في مضار التبرج والإسراف والكهانة. الخزانة العامة بالرباط. ك ٢٧٢٩.

التوسل بها في أمور الشرع ذاته، على نحو ما سنراه، بعد أن نتريث بعض الشيء عند الجدل الذي دار بين أولئك العلماء حول عادة اجتماعية: استحسنها البعض وأشاد بها، وأنكرها البعض القليل الآخر بتعلة ما يحدث فيها وما ينتج عنها ـ تلك هي عادة إحياء ذكرى المولد النبوي.

***

خاض الفقهاء المغاربة (أو بعضهم على كل حال) في مسألة الاحتفال بالمولد النبوي والقيام فيه على وجه مخصوص: فذهب بعضهم إلى استحسان عمل المغاربة وكيفية احتفالهم في الوقت الذي كانت كتابته المجيدية ذاتها تكراراً للاحتفال واستعادة لفقرات مما يتلى فيه ولأبيات من الشعر المحفوظ الذي يقرأ، ومن علماء القرويين الذين كتبوا في الموضوع، في مطلع الثلاثينات، نذكر الفقيه مولاي أحمد العمراني في كتابه «بلوغ السعد والتهاني في مولد صاحب السبع المثاني»[٢٤] ـ ومن الفقهاء الشعراء الذين قرضوا شعراً كثيراً في المديح نذكر المؤرخ مولاي عبد الرحمن ابن زيدان في قصيدتين شهيرتين إحداهما همزية، مطبوعة طبعة حجرية، والأخرى ميمية مخطوطة[٢٥]. وذهب البعض الآخر من هؤلاء الفقهاء إلى القول باستبشاع الكيفية المغربية في الاحتفال. ولا شك أن فقيهاً وموظفاً مخزنياً سامياً في الوقت ذاته، هو محمد بن الحسن الحجوي، قد تميز بجرأته فيما أعلنه من موقف، إذ ذهب في القول بكراهة القيام وتبديع المحتفل. ومن مقدمة كتابه المطبوع، نجتزىء الفقرة التالية:

«إنه قد احتفل كثير من الناس بفاس في هذه السنة المباركة، سنة ١٣٣٧، بالمولد النبوي على صاحبه أفضل الصلاة وأزكى التسليم. ونعمت البدعة لو سلمت من بعض ما يستنكر ولم يكن هناك فخر ولا مباهاة، بحيث لم يحرم الفقير ويطعم الغني: فالتعلق بالمصطفى عليه الصلاة والسلام وإظهار محبته

(٢٤) أحمد العمراني ـ بلوغ السعد والتهاني. المطبعة الجديدة، (١٣٥٠ هجرية) ـ فاس.

(٢٥) عبد الرحمن إبن زيدان ـ كفاية المحتاج في مدح صاحب اللواء والتاج. طبعة حجرية (د.ت).

والقصيدة ثانية مخطوطة ـ يوجد شرح كبير لها (مخطوط كذلك) ضمن مؤلفات: محمد إبن أحمد العلوي (في ملك أسرة المؤلف).

وتعظيمه هو من حسن الإيمان ومن أحسن الأعمال وأزكاها عند الرحمن. ولكن، لا بد أن يكون تحت دائرة السنّة والشريعة: فالخير كله في الاتباع والشر كله في الابتداع».

«ومن الأمور التي تستنكر أنهم، عند سرد المولد الشريف والوصول لذكر وضع أمه له، ﷺ، ينهض جميع من حضر وقوفاً على الأقدام ويبقى الكل على تلك الحالة مدة ليست بقصيرة، أكثر من مدة الصلاة على الجنازة بكثير، والقارىء يقرأ المولد وهم يصلون على النبي ﷺ».

«وقد وجب علي أن أتكلم على حكم هذا القيام شرعاً فنقول: **حكم القيام هو الكرامة، أما طول القيام على هيئة صلاة الجنازة فيمكن أن يقال فيه بالمنع - ولنا على ذلك أدلة**»[٢٦].

ولا تعنينا الأدلة التي يسوقها المؤلف، ولا تهمنا الكيفية التي يسلكها في تحليلها، كما لا يعنينا في شيء أن نقف على الاعتراضات الشديدة والكثيرة التي صاغها فقيه معاصر له، وزميل موظف مخزني سامي كذلك (هو أحمد إبن المواز)، تلك الاعتراضات التي شكلت مادة كتاب ضخم مطبوع أيضاً. كما لا يعنينا ردود الحجوي على اعتراضات إبن المواز، وقد بلغت في طولها حجم كتاب (لا يزال مخطوطاً)[٢٧]. وإنما نحن نعرض للمسألة برمتها لنسجل أمرين إثنين: أولهما هو عمل التسجيل ذاته، أي التنبيه من مؤرخ الفكر على انشغال الفقهاء المغاربة بمسألة المواد انشغالاً كثيراً، حسبما تدل على ذلك وفرة كتاباتهم من نثر وشعر. وثانيهما أن هذا الانشغال (حسبما تحمل على ذلك غلبة الظن المؤيدة بوفرة الشهادات السابقة) يعني عند الباحث أن الجدل الدائر حول معنى «البدعة» قد امتد ليشمل مختلف صور الحياة الإجتماعية، وإن تجلت في صورها الدينية، واتساع الجدل في البدعة، على هذا النحو، يدل من جهة أولى على

(٢٦) محمد الحجوي - صفاء المورد في عدم القيام عند سماع المولد، (د.ت) ودون ذكر لاسم المطبعة - ص ٢ - ٣.

(٢٧) أحمد ابن المواز - حجة المنذرين - طبعة حجرية (دون تاريخ).

وجود «رياح تحديثية» تنفخ في شتى الاتجاهات وتسعى لتعصف بمختلف الصور الراسخة والعادات كما قد يدل، من جهة ثانية، على «حضور وهابي» يتزيّا بزي محلي ويتلون بألوانه، أي بصور وجوده وعاداته الاجتماعية.

وعلى كل، فالتعاصر بين إبن زيدان، والعمراني، وإبن المواز، والحجوي، وإبن أحمد العلوي، والنشاط في الكتابة المباشرة أو غير المباشرة في مسألة المولد النبوي والاحتفال به هو في حد ذاته علامة دالة على وجود «خطاب البدعة» ويتعين على الباحث أن يربطها بكتابة عبد الحي الكتاني من جهة، وبكتابات المغاربة الأخرى في الرد على الوهابية، من جهة أخرى.

***

للنظر في معنى «البدعة»، في الفكر السلفي المغربي الحديث، كيفية أخرى: تلك هي الوقوف عند ردود العلماء المغاربة على التقنيات الحديثة المختلفة التي جابهتهم في حياتهم اليومية ومستهم في طرق ممارساتهم الدينية التعبدية ذاتها. ومن النظر في هذه الكيفية نتبين، في أمثلة دقيقة واضحة، المسالك المختلفة التي سعى بها الاجتهاد الفقهي إلى قبول مسيرة التحديث في مختلف صور ومناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية، أو إلى رفض تلك المسيرة في كل أو بعض من أوجهها وصورها. ونريد أن نعرض لنموذج دقيق الدلالة، واضح في المنهج الذي سلكه العقل الفقهي في المغرب في النظر إليه، يرجع الأمر فيه إلى الأثر المباشر للتقنيات الحديثة في الحياة الدينية. ويتعلق الأمر، على وجه التحديد بالموقف الواجب اتخاذه شرعاً من التليفون والتلغراف أو بالأحرى، من الخبر الشرعي المنقول بواسطتهما أو بواسطة أحدهما والقاضي بحلول شهر رمضان أو رؤية هلال شعبان: ما القول في هذا الخبر الشرعي؟ وهل تتوافر له شروط القبول ودواعي الصحة؟

الواقع أن العلماء المغاربة قد شغلوا بالسؤالين انشغالاً كثيراً فحرروا في المسألة رسائل ومؤلفات صغيرة اتخذت، في غالبها، صورة الفتوى أو الجواب عن سؤال أو أسئلة وجهت إلى الفقيه العالم. وقد كان هذا الفقيه العالم الذي أفتى في المسألة موظفاً مخزنياً سامياً، بل وزيراً، آناً، مثلما هو الشأن في عبد الله

الفاسي(٢٨) وكذا محمد ابن الحسن الحجوي(٢٩). وكان، آناً آخر، قاضياً مثلما الشأن في محمد بن عبد السلام الطاهري(٣٠) ومحمد إبن أحمد العلوي(٣١)، وعند العابد بن سودة. ومن تصدير هذا الأخير لفتواه نقتطف الفقرة التالية:

«لما مثل بين يديه بعض علماء الحضرة الإدريسية الفاسية بقصد تهنئته بطلعة العيد المبارك ألقى عليهم سؤاله بواسطة وزيره الحالي العلامة سيدي عبد الله الفاسي بما نصه: هل هذا الأمر الوارد علينا يلحق بباب النقل أو بباب خبر الآحاد الذي يكفي فيه الواحد؟ وهل هذا الواحد مقيد عندهم أو لا قيد لهم فيه؟. وكان جلهم إذ ذاك خالي الذهن بما يجيب به لحدوث القضية وعدم تقدم نظيرتها عند السلف وخلو مصنفات المذهب من ذكرها، إلّا رئيسهم الحالي أجابه بما نصه: نعم هو أولى من إيقاد النار وإطلاق البارود والمخاطبة بالآلة المسماة بالتليفون، أي الآلة التي يتخاطبون فيها بالأصوات عدة أميال أو فراسخ. فلم يقنع، رعاه الله، بهذا الجواب قائلاً: لا بد أن يكتب العلماء ما ظهر لهم في هذه المسألة»(٣٢).

والمقصود بالإشارة في النص أعلاه، هو الملك مولاي يوسف إذ قدم عليه العلماء بالتهنئة عن عيد الفطر سنة ١٣٣٣ = (= ١٩١٥). والقصد من إيرادنا للحكاية شيئان في الواقع: أولهما أن الإستفتاء في الأمور الجسيمة التي تتعلق بالحياة الدينية والاقتصادية، الاجتماعية للدولة وللمجتمع معاً في المغرب كانت

---

(٢٨) عبد الله الفاسي ـ سيوف الحق والإنصاف لردع من لم يقل بالعمل في ثبوت رؤية الهلال بالتلغراف. المطبعة الجديدة، ١٣٥٠، فاس.

(٢٩) محمد بن الحسن الحجوي ـ إرشاد الخلق إلى الإعتماد في ثبوت الهلال على خبر البرق.
مخطوط في الخزانة العامة (م ١١٥).
ويجد القارىء نص الفتوى في ملاحق هذا البحث.

(٣٠) محمد بن عبد السلام الطاهري ـ كمال الاعتراف بالعمل بالتلغراف. ـ مخطوطة في خزانة الأستاذ محمد المنوني. (ويجد القارىء نصها في ملاحق هذا البحث).

(٣١) محمد بن أحمد العلوي ـ إرشاد الملة إلى إثبات الأهلة. مخطوط في ملك أسرة المؤلف ـ وسينشر ضمن أعمال المؤلف المخطوطة.

(٣٢) العابد بن سودة ـ التعاضد والإئتلاف بقبول خبر التلغراف. مخطوطة خاصة في خزانة الأستاذ محمد المنوني.

تأتي من الملك بكيفية مباشرة وأن طلب الفتاوى الشرعية ارتبط بالقضايا التي ترجع إلى «الإصلاحات»، ومن ثم ارتبط بالجهود التحديثية التي تأخذ بها الدولة. وثاني الشيئين هو أن عناصر السؤال المطروح قد شكلت، عند العلماء، طريق البرنامج الذي سلكوه في الإجابة.

وإجمال القول إن الفقهاء المغاربة لم يختلفوا في الموافقة والإقرار على «خبر البرق» إلّا في قضايا جزئية يسيرة وفي أحكام فرعية لا تمس الأخذ بشرعية الخبر في شيء. فهم قد عرضوا لمسألة خبر الآحاد، في ضوء قواعد المذهب المالكي، وخاضوا في الأمور التفصيلية التي تتعلق به: هل خبر الآحاد خبر ملزم في الأمور الدينية كلها أم إنه ملزم في بعضها دون البعض الآخر؟ ثم إنهم قد أقروا جميعهم، ووفقاً لأحكام المذهب المالكي (كما يشرع له خليل في مختصره الشهير وكما تشرح المختصر الشهير جمهرة الشراح المعروفة وتحشي على الشروح أو تعلق على الحواشي المتداولة) أن ثبوت الهلال يكون من أحد طرق ثلاثة: إما بكمال شهر شعبان، أو برؤية العدلين، أو بالمستفيضة (يعني الشهادة المستفيضة التي تمتد لتشمل رجالاً ونساءً من المسلمين، بل من غير المسلمين): كما أنهم، من جهة فقه الأصول، ظلّوا ملتزمين بما تقرر عند متقدمة الأصوليين الأندلسيين، فهم يحيلون على إبن رشد في «بداية المجتهد»، وعلى إبن حزم في «المحلى» خاصة، وعلى الشاطبي في «الموافقات»، اعتماداً على ما نقله نقلة وشراح ومعلقون، مثل المواق وإبن الشاط. إضافة إلى أحكام القرافي في «الفروق» وإبن السبكي في «جمع الجوامع». ولكنهم في هذا كله لم يكونوا، وعلى عادة الفقهاء في الأطوار المتأخرة، يرجعون إلى الأصول والمصادر الأولى وإنما كان اعتمادهم على الشروح والملخصات والتعاليق.

وهذا القول المجمل منا يعني أننا لن نقف عند مختلف الفتاوى المتوافرة لدينا (والعديدة نسبياً) وقفة تحليل يستهدف استخلاص الملامح الأصولية التي كان الأخذ بها من طرف الفقيه المفتي، فضلاً عن استقصاء الفروق الفروعية التي لا نمتلك المعرفة العلمية بها بتاتاً، وإنما نؤشر على منحى في النظر ومسلك في التعليل والتبرير: تعليل قبول التقنيات الحديثة، وإن كانت من غير مسلم،

وتبرير الأخذ بها في الخبر الشرعي وقبول التليفون والتلغراف وسيلتين في ذلك. يقول الفقيه المفتي:

«أما التليفون فإذا كان متقناً يتميز فيه صوت زيد عن صوت عمرو بحيث يحصل العلم الضروري للسامع بأن هذا صوت فلان بعينه فالذي يظهر أنه يجوز الاعتماد عليه بشرط أن يكون المخبر عادلاً واحداً فأكثر. وهذا في الغالب لا يمكن إلّا في بلدين متقاربين، كفاس ومكناس، من غير أن يكون عائق عن تمييز الأصوات بعضها من بعض كالريح العاصف، ونظيره الشهادة على النساء ذوات الحجاب. وهذه الفتوى منا جارية على أصل مالك بن أنس وإبن حنبل في جواز شهادة الأعمى»(٣٣).

فكما أن تعذر الرؤية، في حال الأعمى، لا يبطل شهادته متى حصل له التعرف على مخاطبه فإن غيابها مع حصول التعرف على الصوت وقدرة الأذن على إكمال التعرف (وهذا هو الشأن في المحادثة التليفونية) لا يبطل الحكم بالتعرف على المتحدث. وإذن فالفقيه في ممارسته للقياس، أساس الاجتهاد ومادة الأصل الرابع من أصول أدلة الأحكام، يقدر على قياس التليفون على الأعمى. وليس الشأن بأخفى من ذلك أو أكثر مدعاة للإشكال في التلغراف وفي الخبر الذي يحصل بواسطته. فالتلغراف «غير خفي على من أمعن النظر فيه أنه إشارات ورموز اصطلاحية مأمونة من الخطأ غالباً يتم تبادلها بين متحدث، (بلغة الرمز) ومتحدث إليه (بلغة الرمز كذلك) أو لنقل، بلغة الفقيه، إنه خبر يتم حصوله بين مخبر (بكسر الباء) ومخبر (بفتح الباء). ولكن اعتبار المسألة على هذا الوجه الفقهي يثير جملة من الإعتراضات: منها أن المخبر (بالكسر) هو في الغالب غير مسلم لقلة المباشرين للتلغراف بين المسلمين أو لجدة حدوثه عندهم! ومنها أن احتمال الكذب فيه وارد. ومنها أن احتمال الخطأ وارد كذلك: فنص الخطاب ينقل من اللغة العربية إلى الفرنسية أو الإنجليزية مثلاً، ومن هذه الأخيرة إلى لغة الرمز (مورس)، ثم من رموز مورس إلى إحدى اللغتين الفرنسية أو

(٣٣) محمد الحجوي ـ إرشاد الخلق إلى الاعتماد في ثبوت الهلال على خبر البرق. مخطوط سبقت الإشارة إليه.

الإنجليزية، ومن إحداهما إلى اللغة العربية فهو ينقل ويترجم مرات خمس وفي كل مرة يعرض له احتمال الخطأ فيه. فكيف ينظر العقل الفقهي في هذه الاعتراضات الثلاث؟ وكيف يبت فيها؟

فأما عن الاعتراض الأول، فإن الفقيه يرى المسألة على الوجه التالي: «ولا خفاء أن هذه الصناعة التلغرافية متعذرة عند المسلمين في هذا القطر المغربي من تعاطي ترك أسبابها وعدم مخالطة أربابها. **فتبين أن المخبر في الحقيقة هو الوزير الصدر وهو نائب عن الإمام الأعظم في ذلك، والإمام يجب العمل بخبره**»[٣٤].

وأما عن الاعتراض الثاني، وهو احتمال الكذب من المباشر لآلة التلغراف، فالفقيه يرى أن العادة قد جرت بعدم تعريض المباشر نفسه لقطع رزقه بعبثه فيما يترجمه: «العاملون في التلغراف قد احتفت القرائن أنهم لا يبطلون على أنفسهم معاشهم، **والعادة** تكررت بصدقهم، وقد قالوا: إن تكرار العادة يفيد القطع كما في الفرق ١٠٢ من فروق القرافي»[٣٥].

وأما عن الاعتراض الثالث المتعلق باحتمال حصول الخطأ في خبر التلغراف، بسبب تعدد النقل والترجمة والرموز، فإن الفقيه يستند في دفعه على ما أتى به في رد الاعتراض الثاني وقد يضيف إلى ذلك التنبيه إلى وجوب التمييز بين التلغراف الرسمي والتلغراف غير الرسمي «أما غير الرسمي فلا يعتمد عليه في الأمور المالية فضلاً عن الدينية ولا تقوم به حجة في محاكمهم عند المخاصمات لكونه لا يؤمن فيه التزوير وإن أمكن فيه الغلط. وقد وقع فيه التزوير كثيراً، وهذا شيء معلوم. وعليه فورود التلغراف غير الرسمي لا يجوز الاعتماد عليه في صوم ولا إفطار وإن كان الشيخ عليش أفتى بالعمل به مطلقاً»[٣٦].

يسلك المجتهد في إقرار حجية الخبر الحاصل من التليفون أو التلغراف طريقين اثنين يكمل الواحد منهما الآخر: طريق أول هو دحض الاعتراضات

(٣٤) محمد بن عبد السلام الطاهري ـ كمال الاعتراف. . . (سبقت الإشارة إليه).
(٣٥) محمد الحجوي ـ إرشاد الخلق. . (سبقت الإشارة إليه).
(٣٦) المرجع السابق.

ورفع مداخل الشك والاحتمال في صحة الخبر، ومن ثم في شرعيته وفي العمل به. وطريق ثانٍ هو الاعتماد على القياس: قياس النازلة الجديدة على نازلة أخرى قبلها تشبهها من حيث القصد وتجتمع معها من حيث الهدف والمرمى الشرعيين «والحاصل أن التليفون الذي يتميز فيه الصوت والتلغراف الرسمي محصلان لغلبة الظن الذي هو أصل في المذهب المالكي لثبوت الأحكام فيثبت بهما هلال رمضان وهلال العيد. ولا يسعنا أن نقول بثبوته بعلامات البارود والنار، حيث لا ضابط فيهما ولا وازع، وننكر العمل بالتلغراف الرسمي المؤسس على قوانين منضبطة وأصول محكمة لا يسع المكلفين به أن يتساهلوا فيها أو يتهاونوا بشأنها فالظن الحاصل في التلغراف الرسمي أغلب بلا شك»[٣٧].

هل يعني هذا المسلك أن الاجتهاد الفقهي في المغرب قد سار كله في اتجاه القبول والموافقة على المستحداث والتقنيات الواردة في المغرب؟ طبيعي أن في القول بجواب إيجابي خطأ تكذبه المواقف التي وقفت موقف الرفض والمعارضة، أي تلك التي خشيت من قبول التقنيات الغربية قبول أصحابها والترحيب بهم، ومن ثم تقريب بلاد الإسلام منهم أو ما هو أدهى من ذلك. والحق أن المواقف من «الغرب» كانت، في المغرب، مختلفة بين إرادة التحديث ورفض الاستعمار، بين الرغبة في قبول «الإصلاحات» والحفاظ على الهوية والاستقلال المميزين... وذاك موضوع آخر مجال البحث فيه هو الحركة الوطنية المغربية وروافدها ومكوناتها..

(٣٧) المرجع السابق.